

„Wie ein Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht“

Eine dialogische Philosophie der Liebe

Von ANGELIKA KREBS (Basel)

Wenn wir einen anderen Menschen lieben, dann *teilen* wir unser empfindendes und tätiges Leben mit ihm in seiner *Besonderheit* oder möchten dies zumindest tun. Wir teilen Freud' und Leid, wir verfolgen zusammen Projekte: eine große Reise, den Garten, die Musik, Kinder. Das Teilen des Lebens steht in der Liebe nicht im Dienste anderer Güter, der eigenen Lust oder Charakterentwicklung zum Beispiel, sondern ist ein Gut um seiner selbst willen. Liebe gehört *intrinsisch* zu einem guten menschlichen Leben.

Eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur benutzen, und sei es in aller moralisch gebotenen Fairness und Freundlichkeit, verdient so wenig den Titel „Liebe“ wie eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur als austauschbare Platzhalter attraktiver Eigenschaften, der Schönheit, Klugheit oder Wärme etwa, betrachten. Liebe ist nur da gegeben, wo die Partner ihren Egoismus zumindest ein Stück weit überwinden und sich dem anderen auch in seiner Partikularität zuwenden.

Es gibt verschiedene Weisen, die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus, das für Liebe konstitutive Teilen des Lebens zu verstehen. Drei Hauptverständnisse lassen sich unterscheiden. Wir begegnen diesen drei Liebesmodellen bereits am Anfang der Philosophie in der Griechischen Antike bei Platon und Aristoteles. Aber wir begegnen ihnen auch heute noch in der angelsächsisch dominierten „Philosophy of Love“.

Das erste Liebesmodell versteht Liebe als Verschmelzung der Liebenden zu einer Einheit. Im zweiten Modell wird Liebe als selbstlose Sorge für den anderen vorgestellt. Das dritte Modell begreift Liebe als personale Gemeinschaft oder Dialog.

Das *Verschmelzungsmodell* findet seine klassische Formulierung im Kugelmenschenmythos des Aristophanes in Platons *Gastmahl* und gilt als Inbegriff von Liebe als *eros*. Eine zeitgenössische Variante dieses Modells vertritt der amerikanische Philosoph Robert Solomon in seinem Buch *About Love*.

Das Moment der *Sorge für den anderen um des anderen willen* ist ein wichtiger Aspekt der aristotelischen Begriffsbestimmung von Freundschaft und Liebe in seiner *Nikomachischen Ethik*, kommt aber erst als christliche *agapé* zu seiner vollen Entfaltung. Ein prominenter gegenwärtiger Vertreter dieses Liebesmodells ist Harry Frankfurt.

Das *dialogische Modell* schließlich hat seinen Vorläufer ebenfalls in der aristotelischen Ethik und ihrer Betonung des Miteinanders von Freunden als Gleichen. Das ist Liebe als *philia*. Zeitgenössische Ansätze zu einem dialogischen Verständnis von Liebe finden wir bei dem britischen Philosophen Roger Scruton in seinem Buch *Sexual Desire* und in der so genannten „Joint Intentionality“-Debatte.

Im Folgenden werden die drei Liebesmodelle in ihrer klassischen und modernen Ausprägung vorgeführt, um daraufhin die Frage nach dem richtigen Verständnis von Liebe aufzuwerfen, zu präzisieren und schließlich zu beantworten (für eine ausführliche Geschichte der Philosophie der Liebe vgl. Irving Singer 1966, 1984 und 1987).

I. Liebe als Verschmelzung

1. Klassisch: Platon. Im Dialog *Das Gastmahl* lässt Platon sieben Redner ihr Lob auf *eros* singen. Der Dramatiker Aristophanes, der freilich nicht Platons eigene Meinung vertritt, entwirft in seiner Rede den *Mythos der Kugelmenschen*, nach dem die Menschen ursprünglich Kugelwesen waren, zusammengesetzt entweder (und im besten Fall) aus zwei männlichen Hälften oder (im zweitbesten Fall) aus einer männlichen und einer weiblichen Hälfte oder (im schlechtesten Fall) aus zwei weiblichen Hälften. Die Kugelmenschen waren von gewaltiger Kraft und Stärke und wollten sich Zugang zum Himmel bahnen und die Götter angreifen. Um ihrem Übermut Einhalt zu gebieten, zerschnitt Zeus sie in zwei Hälften:

„Seit so langer Zeit ist demnach die Liebe zu einander den Menschen eingeboren und sucht die alte Natur zurückzuführen und aus zweien *eins* zu machen und die menschliche Schwäche zu heilen. Jeder von uns ist demnach nur eine Halbmarke von einem Menschen, weil wir zerschnitten, wie die Schollen, *zwei* aus *einem* geworden sind. Daher sucht denn jeder beständig seine andere Hälfte.“ (191 D)

Der Kugelmenschenmythos denkt die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus als *Einswerdung* mit dem anderen. Der andere wird ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst. Und was ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst ist, das instrumentalisiert man nicht. Der andere interessiert im Kugelmenschenmythos in seiner Partikularität als die verlorene, ergänzende, *passende Hälfte*, er interessiert nicht, jedenfalls nicht vorrangig, als austauschbarer Träger guter Eigenschaften. Nimmt man den Kugelmenschenmythos wörtlich, dann gibt es sogar nur einen einzigen vorbestimmten anderen, der als die verlorene Hälfte zu einem passt.

2. Modern: Robert Solomon. Eine zeitgenössische Variante des Verschmelzungsmodells der Liebe finden wir bei dem amerikanischen Philosophen Robert Solomon in seinem Buch *About Love* von 1988 (vgl. auch den Ansatz von Mark Fisher). Anders als Platon betont unser Zeitgenosse die Komplementarität der Geschlechter. Der heterosexuelle Liebesakt wird zum Leitbild des Ineinanderpassens der beiden nicht nur körperlich, sondern auch seelisch verschiedenen männlichen und weiblichen Hälften. Platon hatte mit unverhohlener Niedrigachtung für die Fähigkeiten der Frau die homosexuelle Liebe unter Männern als beste Form der Liebe angepriesen. Robert Solomon privilegiert dagegen die Liebe zwischen Mann und Frau als gleichwertigen, aber verschiedenen Partnern.

Die *Besonderheit* des Geliebten versteht Solomon auch anders als Platons Aristophanes, nämlich nicht ontologisch, sondern *historisch-produktiv*. Danach gibt es nicht den einen vorbestimmten anderen, der zu einem als die andere Hälfte passt und vielleicht in „Liebe auf den

ersten Blick“ erkannt wird. Vielmehr erschaffen Liebende allererst die Unersetzbarkeit des Geliebten. Sie tun dies durch die Geschichte ihres Ringens um Einswerdung. Das „Ich liebe dich“ einer beginnenden Liebe ist nach Solomon kein deskriptiver Sprechakt, es bildet kein gegebenes Einheitsgefühl ab, sondern ist performativ, eine Bereitschaftserklärung und Einladung zu einem Prozess der gemeinsamen Erarbeitung einer Einheit. Selbstverständlich lade man nicht jeden x-beliebigen zu einem solchen Prozess ein, eine gewisse Wertschätzung und Kompatibilität müsse schon vorab gegeben sein.

Die in der Liebe ersehnte *Vereinigung* will Solomon weder nur körperlich noch bloß metaphorisch verstanden wissen. Er denkt vielmehr an einen *realen psychologischen Mechanismus*: In der Liebe teile man – anders als in der Freundschaft – nicht nur bestimmte Tätigkeiten, Wahrnehmungen und Empfindungen, sondern auch *ein Selbst*, eine Sicht auf die Welt. Man definiert dieses Selbst wechselseitig und besitzt es gemeinsam. Typisch für Liebende ist, dass sie nicht mehr sagen können, wo der eine aufhört und der andere anfängt. Alles Fleisch und alles Begehren ist geteilt. Die Interessen des einen sind die Interessen des anderen:

„A theory of love [...] is a theory of the self, but a shared self, a self mutually defined and possessed by two people. [...] The story (of Aristophanes) is nonsense but the conclusion is profound.“ (Solomon 1988, 24)

Die Sehnsucht nach einer solch nahtlosen Einheit in der Liebe sieht Solomon allerdings in Spannung mit unserem Bedürfnis nach Autonomie, nach der eigenen wie nach der des anderen. Er spricht daher im Anschluss an Hegels Herr-Knecht-Dialektik und Sartres Kampf der Blicke von einem „*Paradox der Liebe*“. Unsere Sehnsucht, endlich wieder ganz zu sein, sei letztlich nicht stillbar. Insofern gehe Liebe notwendig mit Verzweiflung einher.

II. Liebe als selbstlose Sorge („Care“)

1. Klassisch: Aristoteles I. Im Kern der aristotelischen Begriffsbestimmung von Freundschaft und Liebe in den Büchern acht und neun seiner *Nikomachischen Ethik* stehen zwei Elemente: das Element des *Wohlwollens* (dem anderen das Gute wünschen um des anderen willen) und das Element der *Gegenseitigkeit*. Es wäre lächerlich, sagt Aristoteles, einem edlen Wein das Gute um seiner selbst willen zu wünschen – man will ihn höchstens erhalten, damit man ihn selbst genießen kann. Und genauso lächerlich wäre es, auf die Gegenliebe des Weines zu hoffen. Daher könne man mit einem edlen Wein auch nicht befreundet sein – man kann ihn mögen, aber man kann ihn nicht wirklich lieben.

Fügen wir als drittes Element der Begriffsbestimmung hinzu, dass das gegenseitige Wohlwollen *nicht verborgen* bleiben darf, dann erhalten wir Aristoteles' Definition:

„Man muss also einander wohlgesinnt sein und das Gute wünschen, und so, dass man dies voneinander weiß [...].“ (VIII, 2, 1156a 3–4)

Diese Eingangsdefinition erfährt in den darauf folgenden Textpassagen bei Aristoteles einige Präzisierungen und Ergänzungen: Das Element des Wohlwollens wird in Richtung des *aktiven Wohltuns* erweitert. Dass Freundschaft und Liebe auch aus der Ferne noch möglich ist, führt Aristoteles zu einer weiteren Präzisierung. Freundschaft und Liebe sei eher eine *Haltung* oder Einstellung denn notwendig ein Tun oder Fühlen. Allerdings dürfe die Trennung auch nicht zu lange dauern, oft werde Freundschaft und Liebe durch einen Mangel an Gespräch aufgelöst.

Das Ergebnis dieser aristotelischen Zurechtstellungen lautet: Freundschaft und Liebe ist ein wechselseitiges, offenbartes Wohlwollen und Wohltun beziehungsweise die entsprechende Einstellung dazu.

In der höchsten Form der Freundschaft und Liebe geht es nach Aristoteles um das Gesamt der Tugenden, den Charakter, das Wesen, den Kern der Persönlichkeit des anderen. Die Erfassung des Wesens eines anderen brauche allerdings Zeit, Erprobung und Gewöhnung. Man muss, wie er sagt, erst das sprichwörtliche Salz miteinander gegessen haben. Die Qualität des Charakters eines Menschen bemisst Aristoteles an einem für alle Menschen verbindlichen Tugendkatalog. Der gute Mensch hat mutig, gerecht, großzügig etc. zu sein. Da die aristotelische Charakterbeziehung auf einen für alle Menschen verbindlichen Tugendkatalog gerichtet ist, *verfehlt* Aristoteles, trotz seiner Betonung der historischen Dimension, das für Liebe im modernen Sinn konstitutive Moment der *Besonderheit* und Unersetzbarkeit des anderen. Aristoteles gründet Liebe und Freundschaft auf prinzipiell ersetzbare gute Eigenschaften des anderen.

Das altruistische Teilen des Lebens verbindet Aristoteles, wie wir gesehen haben, mit unverborgener Gegenseitigkeit. Diese Kombination ist jedoch untypisch für das Modell von Liebe als selbstlose Sorge. In der *christlichen agapé* spielt die Gegenseitigkeit denn auch keine konstitutive Rolle. Im Unterschied zur aristotelischen Konzeption betont die christliche *agapé* bei der „Begründung“ von Liebe auch nicht die Hochachtung für die Tugenden des anderen, sondern versteht menschliche Liebe im Zeichen göttlicher Liebe als unbedingt, als Geschenk des einen sündigen Menschen an den anderen.

2. *Modern: Harry Frankfurt*. Ein prominenter gegenwärtiger Vertreter des Sorge- (oder besser englisch: „Care“-)Modells von Liebe ist Harry Frankfurt. Dass Liebe „care“ ist oder zumindest beinhaltet, gilt den meisten zeitgenössischen Philosophen und Philosophinnen als ausgemacht, Liebe als „care“ ist klarerweise *Mainstream* in der „Philosophy of Love“ (vgl. etwa Alan Soble unter dem Titel *Robust Concern*, Hugh LaFollette, Lawrence Blum, N. K. Badhwar, Laurence Thomas, Gabriele Taylor, Richard White und William Newton-Smith).

Die Frankfurtschen Überlegungen zu Liebe sind in etlichen einflussreichen Aufsätzen und zuletzt gebündelt in seinem Buch *The Reasons of Love* von 2004 dargelegt. Wer liebt, nimmt nach Frankfurt das Objekt seiner Liebe für wichtig, es liegt ihm an ihm, er verschreibt sich ihm. Der Sinn seines Lebens, sein Glück ist mit der Existenz und dem Gedeihen des geliebten Objektes verbunden. Er ist im Liebesobjekt „investiert“: Was im Interesse des Objektes ist, ist in seinem eigenen Interesse. Liebe ist interesselose Hingabe:

„Wenn ich von Liebe spreche, beziehe ich mich, grob gesagt, auf die Sorge um das Wohlergehen und Gedeihen des geliebten Objektes – eine Sorge, [...] die mehr oder weniger *interesselos* ist.“ (Frankfurt 2000, Vom Sorgen oder: Woran uns liegt, 206/207)

Die „Opfer“, die er für das Liebesobjekt bringt, sind somit, im Gegensatz zu den Opfern im Namen der Moral, gar keine richtigen Opfer, sondern Teil seiner Selbstverwirklichung. Ein Leben ohne Liebe ist für Frankfurt ein leeres, langweiliges Leben, und ein Leben, in dem man nur halbherzig, hin und her gerissen zwischen verschiedenen Liebesobjekten, liebt, ist ein fragmentiertes Leben. Wer ganzherzig liebt, liebt und lebt richtig.

Frankfurt denkt dabei nicht nur und nicht einmal vor allem an die so genannte „romantische“ oder „partnerschaftliche“ Liebe zu einer anderen Person, sondern auch an die Liebe zu sich selbst, den eigenen Kindern, dem eigenen Land, der Menschheit im Ganzen, einer Tradition, der Kunst, der Gerechtigkeit, Gott oder einer bestimmten Art, Dinge zu tun. Frankfurts Liebesbegriff hat damit eine wesentlich größere Bandbreite als der Liebesbegriff des Aristo-

teles und der Liebesbegriff des Verschmelzungsmodells. Paradigma der Liebe bei Frankfurt ist die selbstlose Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Romantische Liebe ist ihm dafür zu unrein, da sie mit starken Emotionen und Eigennutz durchsetzt sei.

Auch was die Frage der „Begründung“ der Liebe angeht, hält Frankfurt es nicht mit Aristoteles, sondern eher mit der christlichen *agapé*. Frankfurt verurteilt den „Panrationalismus“, der uns auch noch nach Gründen für die Liebe suchen lässt. Das Liebesobjekt ist *besonders*, weil man es liebt, und nicht umgekehrt. Liebe erzeugt Werte. Man meint in der Liebe „starr“ (wie in Saul Kripkes Begriff des „rigid designators“) dieses konkrete Individuum, das man umorgt, und keine Kombination von guten Eigenschaften, die, zumindest theoretisch, immer auch jemand anders genauso oder besser aufweisen könnte. Liebe ist bei Frankfurt „bestowal“ und nicht „appraisal“.

III. Liebe als Dialog

1. Klassisch: Aristoteles II. In der Darstellung des aristotelischen Ansatzes im letzten Abschnitt haben wir ein Element seiner Begriffsbestimmung von Liebe und Freundschaft unberücksichtigt gelassen, welches zwar nicht in der Eingangsdefinition und den daran anschließenden Zurechtstellungen, aber doch im weiteren Textverlauf der Bücher acht und neun der *Nikomachischen Ethik* von großer Bedeutung ist. Das ist das Element des Miteinanders, der *Gemeinschaft*.

Aristoteles geht sogar so weit, Menschen, die einander nur gern haben und unterstützen, aber nicht miteinander leben, als „eher einander wohlgesinnt“ denn als „befreundet“ zu bezeichnen. Nichts charakterisiere Freundschaft und Liebe so sehr wie das Zusammenleben. Das zentrale Zitat zu Liebe und Freundschaft als Gemeinschaft findet sich gegen Ende des neunten Buches:

„Denn die Freundschaft ist eine Gemeinschaft. [...]“

Und was immer dem Einzelnen das Sein ist und um wessentwillen sie das Leben erstreben, darin wollen sie mit den Freunden zusammenleben. So trinken denn die einen miteinander, die andern würfeln zusammen, andere turnen und jagen zusammen oder philosophieren zusammen. Und jedes Mal sind sie in dem beisammen, was sie im Leben am meisten schätzen. Denn sie wollen mit den Freunden leben, und so tun sie gemeinschaftlich das, worin für sie das Zusammenleben besteht.“ (IX, 12, 1171b 32–1172a 8)

In einer Gemeinschaft instrumentalisiert man den anderen nicht, sondern betrachtet ihn als jemanden, der zusammen mit einem selbst zu dem jeweiligen gemeinschaftlichen Zwecke beiträgt. Man betrachtet ihn als Partner, als Mitspieler im Team.

Es eröffnet sich damit eine dritte Möglichkeit, die für Liebe konstitutive Überwindung des Egoismus zu denken: nicht als Einswerdung, nicht als Füreinander, sondern als Miteinander; nicht als Fusion, nicht als Altruismus, sondern als *Kommunismus*.

Liest man Aristoteles so, dann macht sein Beharren auf den Elementen der Wechselseitigkeit und der Unverborgenheit der Wechselseitigkeit Sinn. Denn damit zwei etwas miteinander tun, müssen beide dazu beitragen, und dies muss beiden auch bewusst sein. Freundschaft und Liebe als Lebensgemeinschaft verlangt also Wechselseitigkeit und die Unverborgenheit der Wechselseitigkeit.

2. *Modern: Roger Scruton und die „Joint Intentionality“-Debatte.* In der Gegenwartsphilosophie kommt Roger Scruton in seinem Buch *Sexual Desire* von 1986 einer modernen Ausarbeitung des Gemeinschaftsmodells der Liebe bereits recht nahe (vgl. auch Hermann Schmitz' „koinonistisches“ Modell: Schmitz 1993; vgl. auch Helm 2009 und Krebs 2010).

Roger Scrutons *Sexual Desire* ist, wie der Titel anzeigt, in erster Linie der Sexualität gewidmet und nicht der Liebe. Es will jedoch die Trennung von Liebe und Sexualität ein Stück weit überwinden. Scruton schreibt an gegen die Vorstellung, Sexualität sei wie Hunger etwas Animalisches und reduziere das Objekt auf ein Instrument der eigenen Befriedigung. Für ihn ist unsere Sexualität etwas durch und durch Menschliches. Sie ist intentional und interpersonal.

Menschliche Sexualität ist *intentional auf die verkörperte Person* des anderen gerichtet. Sie will in einen körperlichen Dialog mit einem bestimmten anderen treten. Sie meint diesen anderen starr oder *indexikalisch* (wie bei Harry Frankfurt). Sie sucht den anderen in seinen unwillkürlichen Gesten, dem Lächeln, dem Erröten, dem Weichwerden der Vagina, dem Hartwerden des Penis. Die unwillkürliche Sprache unseres Körpers offenbare unsere Person. Dabei sei das Gesicht ausdrucksstärker als die Sexualorgane. Daher bestehe die hohe Kunst der Erotik darin, immer wieder zum Gesicht zurückzukehren.

Der Dialog der Körper als Dialog der Personen ist für Scruton das Ziel der Sexualität, und nicht der Orgasmus. In der Sexualität gehe es um die gegenseitige Erkundung und Offenbarung, die gegenseitige Verkörperung und Heimführung in den Körper. Der Orgasmus sei eher ein „offshoot“, eine „*interruption of congress, from which the subject must recover*“ (Scruton 1986, 91), ähnlich dem Explodieren im Ärger, das ja auch nicht das Ziel des Ärgers ist.

Wäre menschliche Sexualität wie Hunger, und drehte sie sich vor allem um die Befriedigung der eigenen Wollust, dann wäre das Drama, das Sexualität für uns darstellt, nicht verständlich. Fick-Maschinen und Selbstbefriedigung täten es auch („Thus Wilde's ironic recommendation: ‚cleaner, more efficient, and you meet a better sort of person‘.“ Scruton 1986, 17).

In menschlicher Sexualität sucht man nach Scruton die *interpersonale Begegnung mit dem seinerseits einen selbst begehrenden anderen*. Sexuelle Erregung sei eine Antwort auf den Gedanken, dass der andere „alert to me“ ist. Man öffne sich dem Blick des anderen und setze sich einer intimen Beurteilung durch ihn aus. Die Erektion des männlichen Gliedes sei daher treffend als „a blushing of the penis“ beschrieben worden. Nur der Mensch, nicht das Tier, könne aus Scham erröten. Noch erröten zu können, sei ein Zeichen menschlicher sexueller Integrität.

Die eigene Perspektive auf den anderen in seiner Verkörperung und der eigene Genuss daran treffe also auf die Perspektive des anderen auf einen selbst und seinen Genuss daran. Das Hin und Her der Perspektiven und Genüsse: das „me feeling you feeling me feeling you [...]“, schaukele sich, wie Thomas Nagel es in seinem wichtigen Aufsatz zur sexuellen Perversion vorgeführt hat, kumulativ auf. Scruton sieht darin einen weiteren Beleg für den Unterschied zwischen sexuellem Begehren und Hunger. Der Heißhunger nimmt nach den ersten Bissen ab, die sexuelle Erregung nimmt nach den ersten Berührungen zu.

Natürlich weiß Scruton, dass nicht alle von Menschen praktizierte Sexualität seiner anspruchsvollen intentionalen und interpersonalen Beschreibung genügt. Intentionale und interpersonale Sexualität betrachtet er als eine Norm für den Menschen im Sinne der aristotelischen „Natur“. Diese Norm stellt nicht den Durchschnitt dessen dar, was die Menschen faktisch so tun, sondern das, was die Menschen gemäß ihrem Wesen tun sollten. Was dieser Norm nicht genügt, ist als menschliche Sexualität mangelhaft oder gar perversiert, bestialisch, obszön. Als *perversiert* gilt Scruton die Sodomie, die Nekrophilie, die Pädophilie, der

Sado-Masochismus sowie die meisten Formen der Selbstbefriedigung, der Prostitution und des Fetischismus. Als „nur“ mangelhaft bestimmt er die Homosexualität (sie stelle sich nicht dem Mysterium des anderen Geschlechtes), den Don-Juanismus (sein sexuelles Begehren sei zu launisch) und den Titianismus (er überfrachte Sexualität mit Erlösungserwartungen). Es ist die Verweigerung des eingehenden Dialogs mit der anderen Person, der Solipsismus, der für Scruton das Grundübel aller verfehlten Formen menschlicher Sexualität darstellt. Die in unseren liberalen Zeiten so beliebte Konstruktion der freien Zustimmung, des Vertrages unter „consenting adults“ kann ihm zufolge unsere verfehlte solipsistische Sexualität nicht retten. Was falsch ist, wird durch freie Zustimmung nicht richtig.

Sexualität unterscheidet Scruton deutlich von *Liebe*, aber Sexualität ist für ihn, wenn alles gut geht, der Anfang von Liebe und ein wichtiger Teil derselben. Liebende interessierten sich nicht nur für den anderen in seiner Verkörperung, sondern in seinem ganzen Wesen. Liebe versteht Scruton in Anlehnung an Aristoteles' Charakterfreundschaft/-liebe als gemeinsames Verfolgen von Werten, also *kommunistisch*. Liebende bauen ein gemeinsames Selbst im Zeichen geteilter Werte.

Mit der Idee des „mutual self-building“ gerät Scruton in die Nähe des Verschmelzungsmodells, wie wir es bei Solomon kennen gelernt haben. Der entscheidende Unterschied zwischen Scruton und Solomon, zwischen Liebe als Dialog und Liebe als Verschmelzung ist jedoch, dass Scrutons dialogisches Konzept kein Paradox der Liebe, keine notwendige Verzweiflung kennt. Vielmehr ist der Dialog, die Kooperation der Liebenden als zweier verschiedener Personen bei ihm Selbstzweck. Die beiden Modelle werden in der Regel allerdings nicht unterschieden. Bennett Helm (2009) handelt die beiden unter dem „Union View“ ab und stellt diesem den „Robust Concern View“ gegenüber. Hermann Schmitz (1993) kennt auch nur zwei Modelle, das „koinonistische“ und das „dialektische“.

Das Phänomen des Miteinanders, ob nun in der Liebe, im Klaviertrio, im Fußballclub oder in der eigenen Kultur, ist derzeit Gegenstand einer ausgedehnten Debatte in der analytischen Philosophie. Wesentliche Beiträge zu dieser „Joint Action“- oder „We-Intentionality“-Debatte stammen von John Searle, Margaret Gilbert, Michael Bratman, Phillip Pettit und, im deutschen Sprachraum, von Ulrich Baltzer (vgl. zur Übersicht den von Schmid und Schweikard 2009 herausgegebenen Sammelband *Kollektive Intentionalität*). Man unterscheidet in dieser Diskussion zunächst einmal zwischen Alleinhandeln, allein spazieren gehen zum Beispiel, und Miteinanderhandeln, miteinander spazieren gehen, und dann zwischen Miteinanderhandeln in einem blassen, uneigentlichen Sinne, zum Beispiel nebeneinander bloß zufällig her gehen, und einem eigentlichen Sinne, wirklich miteinander spazieren gehen, indem man die Schritte aufeinander abstimmt, sich vielleicht etwas über den Tag erzählt und sich prächtige Blütenbäume zeigt.

Die Unterscheidung zwischen der blassen und der eigentlichen Form des Miteinanderhandelns markiert man in der „Joint Intentionality“-Debatte als *summatives*, *additives*, *aggregatives*, *distributives*, paralleles oder Nebeneinander-Handeln (mit einem klein geschriebenen „wir“) auf der einen Seite und *integratives*, geteiltes, soziales, kollektives, gemeinschaftliches oder kooperatives Handeln (mit einem groß geschriebenen „Wir“) auf der anderen Seite. In allen Versuchen, das Phänomen des Miteinanderhandelns genauer zu fassen, spielt das Moment der Abstimmung, der Bezogenheit der Einzelbeiträge aufeinander und auf das gemeinsam hervorzubringende Gesamthandeln die zentrale Rolle.

Ulrich Baltzer zum Beispiel fasst Gemeinschaftshandeln als *abgestimmtes Anschlusshandeln*. Jeder Beteiligte stimmt seinen Handlungsbeitrag sowohl auf den Handlungsbeitrag des oder der anderen Beteiligten ab als auch auf den gemeinsam zu verwirklichenden Typ von Handeln, einen Tango etwa und keinen Foxtrott. Außerdem begreift jeder Beteiligte jeden

anderen Beteiligten spiegelbildlich als in einem ebensolchen Abstimmungsprozess befangen. Baltzer spricht daher von einer *Überlagerung zweier triadischer Perspektiven*:

„Jeder einzelne Beteiligte [...] leistet seine Handlung als Beitrag zum gemeinschaftlichen Handeln insoweit er (erste Perspektive) unter Maßgabe der Gemeinschaftshandlung sein Tun derart auf die Handlungen der anderen Beteiligten abstimmt, dass diese (zweite Perspektive) ihrerseits als zum Gesamten beitragende Handlungen individuiert werden, d. i. als auf das Tun der anderen Beteiligten hinsichtlich des gemeinschaftlichen Handelns abgestimmte Handlungen. Die erste perspektivische Triade verknüpft die eigene Handlung als auf die Gemeinschaftsaktion und das Handeln der anderen gerichtet und die zweite qualifiziert dieses Handeln der anderen ebenfalls als auf das Gemeinschaftstun orientiert und aus diesem Grund das eigene Handeln und das der anderen Beteiligten entsprechend einbeziehend.“ (Baltzer 1999, 182)

Dabei hängt, wie Baltzer und mit ihm der holistische Flügel der Debatte betont, der Sinn der Einzelhandlungen am Gesamthandeln. Die Einzelhandlungen können in ihrer Bedeutung nur als Beiträge zum Ganzen individuiert werden. Das unterscheidet Miteinanderhandeln von Neben- und Gegeneinanderhandeln.

Im Zentrum der „We-Intentionality“-Debatte stehen paradigmatische Fälle des Miteinanderhandelns, wie: zusammen ein Haus anstreichen, zusammen spazieren gehen oder zusammen tanzen. Es gibt das Phänomen des Miteinanders aber auch in unserem Wahrnehmen und Fühlen. Auch in diesen vergleichsweise passiven Bereichen unseres Lebens ist ein von einem Sinn durchwirktes Abstimmen aufeinander und ein Anschließen aneinander durchaus möglich. So hat Max Scheler bereits am Anfang des letzten Jahrhunderts in seinem Werk *Wesen und Formen der Sympathie* zwischen vier verschiedenen Arten des *Miteinanderfühlens* unterschieden. Der Schelersche Differenzierungsgrad ist in der Gegenwartsphilosophie noch nicht wieder erreicht worden.

Scheler erläutert Miteinanderfühlen im eigentlichen Sinne anhand des Beispiels geteilter Trauer:

„Vater und Mutter stehen an der Leiche des geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander ‚das-selbe‘ Leid, ‚denselben‘ Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt das Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, dass sie es fühlen – nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise ‚gegenständlich‘, so wie es z. B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und ‚Mitleid mit ihnen‘ hat oder ‚an ihrem Schmerz‘. Nein, sie fühlen es ‚miteinander‘ im Sinne eines Miteinander-fühlens, eines Miteinander-erlebens nicht nur ‚desselben‘ Wertverhalts, sondern auch derselben emotionalen Regsamkeit auf ihn.“ (Scheler 1973, 23/24)

Scheler grenzt ein solches *eigentliches Miteinanderfühlen* nun außer von Mitfühlen: Mitleiden oder Mitfreuen „an etwas“, auch noch von Gefühlsansteckung und Einsfühlen ab.

Anders als im eigentlichen Miteinanderfühlen, wo das Objekt, auf das sich die Empfindung richtet, für die Beteiligten dasselbe ist, ist im *Mitfühlen* „an etwas“ das Objekt ein anderes. Das Leiden des Mitleidenden „an etwas“ ist auf das Leiden (oder das Unglück) des anderen gerichtet und nicht auf das, worauf sich dessen Leiden seinerseits richtet, etwa auf den Tod des Sohnes. Auch die Empfindung ist eine andere. Wer mit jemandem Mitleid an dessen Verlust hat, empfindet nicht selbst Trauer, sondern leidet an der Vergegenwärtigung der Trauer des anderen.

Miteinanderfühlen	Paralleles Fühlen	Mitfühlen „an etwas“
$A + B$ \downarrow <p>Tod des Kindes</p>	$A \quad B$ $\downarrow \quad \downarrow$ <p>Tod des Kindes</p>	C \downarrow $A + B$ \downarrow <p>Tod des Kindes</p>

Beispiele von *Gefühlsansteckung* sind, wenn sich Kinder vom Lachen der anderen (immer wieder) anstecken lassen und dieses Lachen lawinenartig wächst, oder wenn alte Frauen in den Klagen der anderen verfallen, oder wenn einen die lustige Stimmung in einer Kneipe mitreißt. Gefühlsansteckung überfällt einen kausal, man kann diesen „Überfall“ aber auch suchen, etwa aus einem Gefühl der inneren Leere heraus. Es ist einem dabei nicht um das fremde Leid oder die fremde Freude zu tun, auch nicht um ein gemeinschaftliches Fühlen, sondern nur um das eigene, das man allerdings mitunter missversteht („Warum bin ich nur so niedergeschlagen? Ach so, das kommt von der gedrückten Stimmung auf der Geburtstagsfeier“) und nach Klärung der Ursache auch loswerden kann.

Einsfühlen fasst Scheler als einen Extremfall der Gefühlsansteckung, bei dem das ganze Ich „aufgesaugt“ wird von einem anderen Ich oder dieses andere Ich selbst aufsaugt. Schelers Beispiele von Gefühlsverschmelzung sind kindliches Puppenspielen („Ich bin die Mama“), Hypnose oder Besessenheit. Auch im Einsfühlen fehlt der Bezug auf die Gefühlswelt des anderen als eine andere sowie auf das echte Miteinander (vgl. im Anschluss an Scheler etwa Edith Stein, Gerda Walther und Hermann Schmitz, eine Übersicht gibt der Sammelband *Phänomenologie des geteilten Fühlens*, 2010).

Miteinanderfühlen und -handeln im eigentlichen Sinne ist noch nicht Liebe. Das *liebende Miteinander* kann man durch zwei Momente kennzeichnen. Das erste ist die mit Freude verbundene Selbstzweckhaftigkeit des Teilens in der Liebe (in der Liebe ist „geteiltes Leid halbes Leid, geteilte Freud’ doppelt’ Freud“) und die Bedeutung dieses Teilens für ein gutes menschliches Leben. Das zweite Moment ist der Einbezug der Partner in ihrer Individualität, in der romantischen Liebe der ganzen Individualität, inklusive der Leiblichkeit, in der Freundschaft nur eines Ausschnittes der Individualität. Man denke an Sportsfreundschaften oder Freundschaften unter Kollegen. Freundschaft kann somit als partielle Form der Liebe gefasst werden.

IV. Welches Liebesmodell ist das richtige?

Die Frage, welches der drei präsentierten Liebesmodelle das richtige ist, setzt voraus, dass die drei Modelle überhaupt miteinander konkurrieren. Vielleicht haben die drei Modelle aber nur verschiedene Formen der Liebe im Auge? Das Verschmelzungsmodell die romantische Liebe, das Care-Modell die Liebe von Eltern zu ihren Kindern und das Dialogmodell die Freundschaft? Und diese verschiedenen Formen zwischenmenschlicher Liebe ähnelten einander so wie die Mitglieder einer Familie einander ähneln, das heißt, es gäbe nichts, was sie alle miteinander gemein hätten, sondern nur überlappende Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Formen?

Das Verhältnis zwischen romantischer Liebe, Elternliebe und Freundschaft mag in der Tat mit Ludwig Wittgensteins Konzept der *Familienähnlichkeit* gut umrissen sein (für Erkundungen der Gemeinsamkeiten und Unterschiede vgl. Lewis 1960 und White 2001). Das heißt aber nicht, dass die drei Liebesmodelle nicht miteinander konkurrieren. Denn alle drei Modelle erheben klar und deutlich den Anspruch, den für unser aller gutes Leben zentralen Fall der romantischen oder partnerschaftlichen Liebe angemessen erfassen zu können. Zumindest im Hinblick auf diesen Fall konkurrieren die drei Modelle also. Und auf diesen Fall wollen wir im Folgenden auch nur die Frage, welches der drei Modelle das richtige ist, beziehen.

Wir werden bei der Beantwortung dieser Frage in drei Schritten vorgehen. Im ersten Schritt soll das Dialogmodell als bessere Ausarbeitung gewisser Einsichten des in vielen Punkten problematischen Verschmelzungsmodells ausgewiesen werden. Im zweiten Schritt wird dem Care-Modell vorgeworfen, dass es einerseits zu viel verlangt (zu viel Selbstlosigkeit) und andererseits zu wenig (zu wenig Dialog). Im dritten Schritt wird das somit den beiden anderen Modellen überlegene Dialogmodell mit etlichen Einwänden konfrontiert.

1. Kritik am Verschmelzungsmodell. Gegen das Verschmelzungsmodell spricht zunächst, dass Liebe kaum so dumm ist und das Unmögliche anstrebt. Eine nicht metaphorisch gemeinte Verschmelzung zweier Personen ist aber *unmöglich*. Denn auch in der Liebe bleiben wir zwei Wesen – mit einem eigenen Schmerz, einer eigenen Lust und einem eigenen Tod. Wenn der eine zum Beispiel Zahnweh hat, hat der andere nicht auch Zahnweh, nur weil er ihn liebt. Er sehnt sich auch nicht danach, auch Zahnweh zu haben. Er wird wohl Mitleid haben und versuchen, etwas zur Linderung zu tun. Aber Mitleid „an etwas“ ist, wie wir gesehen haben, etwas anderes als Einsfühlen und noch einmal etwas anderes als eigentliches Miteinanderfühlen (zu Letzterem eignet sich Zahnweh übrigens ebenfalls nicht).

Es ist auch nicht so recht ersichtlich, was am Endzustand der Einheit so wunderbar sein soll. Was tun die beiden denn dann miteinander? Nichts, so scheint es. Es herrscht *Stillstand*.

Das Hauptproblem mit dem Verschmelzungsmodell ist jedoch, dass es der Autonomie der Einzelperson nicht gerecht wird und Liebe *regressiv, als subpersonale Gemeinschaft*, als besonders intensive Form von Ansteckung begreift. Liebe ist aber eine Verbindung von zwei autonomen Personen, in der jede der beiden unvertretbar die Verantwortung für sich selbst und für das Gemeinsame trägt.

Mit der Verwischung oder Auflösung der Ich-Grenzen ist zudem die Gefahr der *Unterdrückung und Ausbeutung* der (an sich oder durch gesellschaftliche Diskriminierung) schwächeren Partei gegeben. Man denke nur daran, wie Frauen über Jahrhunderte gezwungen wurden, bei der Heirat den Namen des Mannes anzunehmen, frei nach dem Motto: „Man and woman are one, and the man is the one“. Da hilft es auch nichts, die Gleichheit der Parteien in der Liebe zu fordern, wie dies die modernen Vertreter des Verschmelzungsmodells tun. Ohne Verschiedenheit keine Gleichheit. Der Feminismus hat daher das Verschmelzungsmodell zu Recht als der Emanzipation der Frau hinderlich zurückgewiesen.

Dennoch, im Verschmelzungsmodell stecken wichtige Einsichten: Dass es für romantische Liebe zwei braucht, dass wir eine soziale Natur haben und insofern Mangelwesen sind. Und: dass sich die perfekte Koordination mit anderen, ob in der Sexualität oder in der Musik, durchaus als Verschmelzung zu einer Einheit „anfühlt“. Genau besehen, liegt auch da jedoch „nur“ ein gelungener Fall von geteiltem Handeln und Fühlen im Sinne des dialogischen Modells vor. Martin Buber hat dies in seiner Kritik an religiösen Vorstellungen der ekstatischen Vereinigung mit Gott gut auf den Punkt gebracht:

„Was der Ekstatiker Einung nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung; nicht eine in diesem Augenblick der Weltzeit entstandene Einheit, die Ich und Du verschmilzt, sondern die Dynamik der Beziehung selbst, die sich vor deren einander unverrückbar gegenüberstehende Träger stellen und sie dem Gefühl des Verzückten verdecken kann. Hier waltet dann eine randhafte Übersteigerung des Beziehungsaktes; die Beziehung selbst, ihre vitale Einheit wird so vehement empfunden, dass ihre Glieder vor ihr zu verblassen scheinen, dass über ihrem Leben das Ich und Du, zwischen denen sie gestiftet ist, vergessen werden.“ (Buber 1974, 104 f.)

2. *Kritik am Care-Modell.* Was mit dem Care-Modell der Liebe nicht stimmt, lässt sich mit einem Wort sagen. Das Care-Modell verkennt die der romantischen Liebe innewohnende *Reziprozität*. *Wer liebt, will wiedergeliebt werden.* Unerwiderte Liebe ist ein Unglück. Niemand will auf Dauer heimlich aus der Ferne lieben oder aus der Nähe, aber einseitig, vom anderen nur geduldet, ohne dass von ihm etwas zurückkommt.

Der englisch-amerikanische Schriftsteller Henry James hat diese Einsicht in seiner Erzählung *In the Cage* aus dem Jahre 1889 meisterhaft gestaltet: Eine junge, verarmte, aber kluge und fantasievolle Telegrafistin schwärmt für den reichen Everard, der bei ihr, in ihrem kleinen Post-Käfig, hinten drin in einem Lebensmittelladen im schicken Mayfair in London, immer wieder schillernde Telegramme aufgibt. Sie geht jeden Abend auf ihrem Nachhauseweg an seiner Wohnung in Park Chambers vorbei und fantasiert ein zufälliges Zusammentreffen. Als der „Zufall“ eintritt und Everard seine kleine Telegrafistin wiedererkennt, gesteht sie ihm ihr Interesse und dass sie alles für ihn tun würde. Everard gerät alsdann tatsächlich in Bedrängnis (er ist, wie sich herausstellt, gar nicht so reich und in üble Schiebereien verwickelt), und sie kann ihm mit ihrer genauen Erinnerung und der Herausgabe eines Telegramms helfen. Everard behandelt sie dabei jedoch wie eine x-beliebige Angestellte, „he spoke to her as if she had been some strange young woman at Knightsbridge or Paddington“. Da schlägt ihre schwärmerische Liebe in Hass um, und sie rächt sich.

Das Care-Modell versucht, unserem Bedürfnis nach Gegenliebe mitunter (allerdings nicht bei Frankfurt) dadurch gerecht zu werden, dass es eine Gleichheit des Gebens und Nehmens im so genannten „*gift-exchange*“ der Liebe postuliert. Eine solche Gleichheitsforderung passt aber nicht zu der angeblich trotz Selbstlosigkeit so erfüllenden Natur von Liebe. Entweder wir verwirklichen uns in selbstloser Sorge, oder wir wollen etwas für unsere Anteilnahme zurück. Wenn wir etwas zurückwollen, ist die Anteilnahme nicht selbstlos. Die Kombination von Selbstlosigkeit und Egoismus im Gleichheitsgebot des Geschenkaustausches überzeugt nicht. Es klingt falsch, wenn etwa Immanuel Kant zur Begründung des Gleichheitsgebotes in seinen *Vorlesungen über Ethik* schreibt: „alsdann wird mir das ersetzt, was ich mir selbst entgegen lasse, und ich reokkupiere mich selbst dabei“ (Kant 1990, 218).

Das dialogische Modell wird dem Phänomen des Wiedergeliebtwerdenwollens dagegen mühelos gerecht. Liebe besteht im Miteinander, und ein Miteinander kommt nur zu Stande, wenn beide dazu beitragen. Indem das dialogische Modell die Extreme der Selbstlosigkeit und des Egoismus vermeidet, muss es auch nicht zur kuriosen Kombination von bewundernswertem Altruismus und beklagenswertem Egoismus in der Liebe greifen.

In engem Zusammenhang damit eröffnet auch das Care-Modell, insbesondere in der Frankfurtschen Variante purer Selbstlosigkeit, der Unterdrückung und Ausbeutung der schwächeren Partei Tür und Tor. Das dialogische Modell schiebt dem dagegen einen Riegel vor. „Du kochst und putzt und machst alles, und ich sitz’ im Sessel und finde es gut“, wie es in Helge Schneiders Song *Es gibt Reis*, *Baby* heißt, ist kein Fall von Miteinander. Im Dialogmodell kann sich Dominanz und Ausbeutung nicht so leicht als Liebe tarnen.

Liebe als „care“ ist nicht nur zu anspruchsvoll und verlangt zu viel Selbstaufgabe. Liebe als „care“ ist auch zu anspruchslos und verlangt *zu wenig Dialog*. Eine Liebesbeziehung, ein Füreinander, entsteht nach dem Care-Modell schlicht durch das Zusammensetzen zweier einseitiger Lieben. Im Care-Modell besteht ja auch kein großer Unterschied zwischen der Liebe zu sich selbst, zu Dingen, der Natur oder Idealen einerseits und der Liebe zu anderen Menschen andererseits.

Zwischenmenschliche Liebe ist aber nicht so monologisch. Sie erfordert ein tiefes Eingehen auf den anderen, die Bereitschaft, ihm (natürlich nicht kritiklos) in seinen Veränderungen zu folgen und sich selbst mit zu verändern. Sie erfordert die Herausbildung einer flexiblen „relationalen Identität“, wie dies Amélie Rorty (2000) einmal genannt hat. Mit Altruismus allein ist es da nicht getan.

Auch diese Einsicht hat Henry James literarisch gestaltet. In der Erzählung *The Beast in the Jungle* trifft der in sich selbst kreisende (und gar nicht vorwärts marschierende) John Marcher auf die hübsche und einfühlsame May Bartram, die bereit ist, mit ihm zusammen auf das von ihm erwartete und gefürchtete, aber gänzlich unbestimmte, große Geschehnis in seinem Leben zu warten, auf den Sprung eines im Dschungel seines Lebens lauernenden Raubtieres. May Bartram tritt ganz in seine Vorstellungswelt ein und weiß bald besser als er, die „Zeichen“ zu deuten. Sie schafft es, anscheinend gleichzeitig in seine Augen zu schauen und mit ihm dahin zu schauen, wohin er schaut:

„It was only May Bartram who had, and she achieved, by an art indescribable, the feat of at once – or perhaps it was only alternately – meeting the eyes from in front und mingling her own vision, as from over his shoulder, with their peep through the apertures.“ (511)

John Marcher ist zu der spiegelbildlichen Leistung nicht fähig. So kann die für das Miteinander nach Baltzer konstitutive Überlappung zweier Triaden nicht zu Stande kommen. May Bartram sagt ihm dies auch einmal, als es wieder um sein Biest geht, ob es vielleicht schon gesprungen ist oder bald springen wird, woran man das merkt, ob es wehtut, ob es nicht vielleicht noch viel schlimmer ist, als sie es sich bisher vorgestellt haben. Als Marcher sie fragt: „Why, I thought [...] that we had looked most things in the face?“, fragt sie lächelnd zurück: „Including each other?“ (523).

Doch Marcher versteht sie nicht. Bemüht er sich nicht, nicht zu viel von sich und seinem Biest zu sprechen? Und wenn es doch passiert, führt er sie nicht in die Oper aus? Er vergisst auch keinen ihrer Geburtstage. Er ist ein durchaus rücksichtsvoller Zeitgenosse. Was ihm aber nicht gelingt – und er merkt nicht einmal, dass ihm dies nicht gelingt –, ist, aus seiner Vorstellungswelt heraus und in die ihre hineinzutreten. Er bleibt solipsistisch in seiner Welt verfangen und verwebt sein Leben nicht mit ihrem Leben. Er wartet nur hilflos auf ihre Hilfe. Er ist von May Bartram abhängig, er verehrt sie, aber er liebt sie nicht.

Als sie nach vielen Jahren, gealtert nur wie eine künstliche Lilie hinter Glas, aufgibt und stirbt, wird Marcher endlich klar, was das Biest ist, und dass es bereits gesprungen ist. Es ist gesprungen, als er die letzte Chance, aus sich herauszutreten und May Bartram zu lieben, verpasst hat. Das Biest ist die Leere seines Lebens, „the sounded void of his life“, „she was what he had missed“, „all the while he had waited the wait was itself his portion“ (539 f.).

Im Care-Modell der Liebe steckt die Einsicht, dass das menschliche Leben leer ist, wenn man nicht aus sich austritt und sich etwas anderem ganz hingibt. Das Care-Modell irrt jedoch, wenn es dieses andere in der romantischen Liebe mit dem anderen Menschen, seinem separaten Wohl und Wehe, identifiziert. Das andere, dem sich romantische Liebe hingibt, ist vielmehr das *Wir*. Romantische Liebe geht nicht auf, wie die Liebe der heiligen Maria, im

Wohl und Wehe des geliebten Kindes, sie tritt dahinter nicht zurück. Romantische Liebe geht auf in der Interaktion zwischen Ich und Du.

3. *Verteidigung des Dialogmodells.* Das Dialogmodell enthält in seiner Differenziertheit somit wesentliche Einsichten des Care-Modells und des Verschmelzungsmodells. Aber es fragt sich nun zum Abschluss, ob das Dialogmodell romantische Liebe schon ganz richtig erfasst.

Ist romantische Liebe denn nicht, wenn sie irgendetwas ist, ein *Gefühl*, und verwechselt das dialogische Modell nicht Beziehung und Gefühl?

Das Dialogmodell verortet Liebe in der Tat, um es mit Martin Buber zu sagen: „*zwischen* Ich und Du“. Die Liebe „wohnt“ nicht im Menschen, sondern „der Mensch wohnt in der Liebe“ (Buber 1974, 22). Eine Person liebt eine andere, wenn sie Gefühle und Handlungen mit ihr in ihrer ganzen Besonderheit selbstzweckhaft teilt. Liebe ist primär eine Beziehung, sekundär ist sie eine auf dieser Grundlage zugeschriebene emotionale und praktische Einstellung, eine Bereitschaft der Beteiligten zum Teilen von Emotionen und Handlungen. Versteht man den Gefühlsbegriff so weit, dass er auch Gefühlseinstellungen mit umgreift, dann wäre Liebe zumindest auch ein Gefühl.

Der falsche Eindruck, dass Liebe, wenn überhaupt irgendetwas, dann ein Gefühl ist, mag dadurch entstehen, dass wir bei Liebe meist an die ersten Stadien einer Liebesbeziehung denken, an das heftige Sich-Verlieben und die aufregende Phase des Verliebtseins. Liebe ist eine *story* mit einem in Liebesromanen und Liebesfilmen vorgezeichneten typischen Plot. Solomon fasst diesen Plot so zusammen: „Boy meets girl. Boy loses girl. Boy gets girl. They live happily ever after.“ (98)

Das aus dem jugendlichen *Sich-Verlieben* („falling in love“) und *Verliebtsein* („being in love“) erwachsene eigentliche *Lieben* („loving“) findet nach dem „happy end“, im „ever after“ statt. Im „ever after“ gibt es keine Kluft zwischen der „objektiven“ Beziehung und der „subjektiven“ Einstellung der beiden Liebenden. Die subjektive Haltung stellt sich in der objektiven Beziehung dar. In den Anfangsstadien der Liebe besteht hingegen eine Kluft. Das emotionale und praktische Teilen des Lebens ist zwar das Ziel, aber es ist noch kaum erreicht, und es ist vor allem auch ungewiss, ob es jemals richtig erreicht wird. Umso leidenschaftlicher ringen die Verliebten um dieses Ziel. Eine solche Intensität der Gefühle, eine solche Geschwindigkeit und Leichtigkeit der Annäherung an den anderen und der Veränderung des eigenen Selbst findet man in der reifen Liebe kaum mehr, es sei denn, sie wird akut, zum Beispiel durch einen Dritten im Bunde, bedroht und entflammt als Eifersucht.

Es empfiehlt sich, den Liebesbegriff so weit anzusetzen, dass er die intensiven *Anfangsstadien der Liebe* mit umfasst, in denen das Miteinander noch mehr in der sehnächtigen Phantasie als in der gelebten Realität stattfindet.

Ein so weit angesetzter Liebesbegriff kann dann auch die, etwa durch die Erkrankung des einen Partners an Alzheimer, mitunter stark eingeschränkten *letzten Stadien* einer Liebe einbegreifen. Aber man sollte wohl nicht noch einen Schritt weitergehen und jede *einseitige Liebe*, die heimliche Liebe, die unerwiderte Liebe, die Liebe zu Toten, als Liebe (wenn auch unerfüllte) verstehen. Man sollte die so genannte „einseitige Liebe“ vielmehr als bloßen Wunsch, als Sehnsucht nach Liebe begreifen. Liebe wäre dann primär Beziehung und sekundär auf der Grundlage von Beziehung zugeschriebene Einstellung.

Last, but not least, mag der Verdacht, dass das Dialogmodell, wie sein enger Verwandter, das Verschmelzungsmodell, die *Autonomie* der Liebenden zu sehr beschneidet, noch nicht ganz ausgeräumt sein. „Ein gemeinsames Selbst“, „eine relationale Identität“, das klingt nicht nach Autonomie, das klingt nach Abhängigkeit.

Wer so denkt, macht jedoch den gleichen Fehler wie jemand, der Solisten für die einzigen wahren Musiker hält und für Kammer- und Orchestermusiker, für das Pultviech, nur Verachtung übrig hat. Gewiss, das Zusammenspiel mit anderen stellt hohe Anforderungen an die zwischenmenschliche Koordination, und man ist den anderen ausgeliefert, wenn sie ihren Part nicht geübt haben, zu spät zur Probe kommen, beim Spielen unaufmerksam oder unflexibel sind oder sich in den Vordergrund drängen. Insofern ist man allerdings von ihnen abhängig. Aber man kann und wird solcherlei Probleme angehen und lösen, und wo sie sich nicht lösen lassen, auf andere Mitspieler ausweichen. Ein Musiker, der sowohl allein als auch mit anderen zusammen gute Musik zu machen vermag, ist der bessere und autonomere Musiker als der, der nur allein brillieren kann. Das Zusammenspiel mit anderen ist eine wesentliche, wenn auch besonders anspruchsvolle und besonders risikoreiche Form menschlicher Autonomie. Man darf Autonomie, die Selbstbestimmung der Person, nicht mit der Unabhängigkeit der Person, mit Autarkie, verwechseln.

Ein *intimes Duo zwischen zwei Geigen* versinnbildlicht das, worauf es in der romantischen Liebe ankommt, weitaus besser als die Verschmelzung zweier Halbmarken zu einer Kugel oder die heilige Mutter Maria mit ihrem Jesuskinde. Rainer Maria Rilke hat dies gewusst, als er in seinem berühmten „Liebeslied“ die Liebe verglich mit einem Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht:

Doch alles, was uns anrührt, dich und mich,
nimmt uns zusammen wie ein Bogenstrich,
der aus zwei Saiten *eine* Stimme zieht.
Auf welches Instrument sind wir gespannt?
Und welcher Geiger hat uns in der Hand?
Oh, süßes Lied.

Prof. Dr. Angelika Krebs, Universität Basel, Philosophisches Seminar, Nadelberg 6–8, 4051 Basel, Schweiz

Literatur

- Aristoteles (1956), *Nikomachische Ethik*, in: E. Grumach (Hg.), *Aristoteles. Werke*, Bd. 6, Berlin, insbes. Buch VIII und IX, 170–216.
- Baltzer, U. (1999), *Gemeinschaftshandeln*, Freiburg.
- Buber, M. (1974), *Ich und Du*, Heidelberg.
- Frankfurt, H. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton; dt.: *Gründe der Liebe*, Frankfurt/M. 2005.
- Ders. (2000), *Vom Sorgen oder: Woran uns liegt*, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 195–224.
- Helm, B. (2009), *Love, Friendship, and the Self*, Oxford.
- Kant, I. (1990), *Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt/M., insbes. im Teil B *Ethica*, VII., 10.: Von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung der Geschlechtsneigung, 11.: Von den *criminibus carnis*, und VIII., 1.: Von der Freundschaft, 176–185 und 216–225.
- Krebs, A. (2010), *Liebe*, Berlin.
- Dies. u. a. (Hg.) (2010), *Phänomenologie des geteilten Fühlens*, Frankfurt/M.
- Lewis, C. S. (1960), *The Four Loves*, London.
- Platon (1981), *Das Gastmahl*, griechisch – deutsch, Hamburg.

- Rorty, A. (2000), Die Historizität psychischer Haltungen, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 175–193.
- Scheler, M. (1973), Wesen und Formen der Sympathie, in: M. S. Frings (Hg.), *Scheler. Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern/München.
- Schmid, H. B. u. Schweikard, D. P. (Hg.) (2009), *Kollektive Intentionalität*, Frankfurt/M.
- Schmitz, H. (1993), *Die Liebe*, Bonn.
- Scruton, R. (1986), *Sexual Desire*, New York.
- Singer, I. (1966, 1984, 1987), *The Nature of Love I–III*, Chicago.
- Solomon, R. (1988), *About Love*, New York.
- Thomä, D. (Hg.) (2000), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn.
- White, R. (2001), *Love's Philosophy*, Lanham.

Abstract

Love, says Martin Buber, is not about each partner having the other as his or her object, love is *between* the partners. It is dialogical. Lovers share what is important in their emotional and practical lives. Love is neither fusion nor care. For fusion suppresses autonomy. And care demands both too much (too much altruism) and too little (too little dialogue).